

**Katharina Bosl von Papp (Würzburg)**

**Religion und Revolte.  
Die Bedeutung des Christentums  
im Kampf gegen die Sklaverei.  
Brasilien und Kuba im Vergleich**

**Thematische Einordnung**

Die ursprüngliche Fragestellung für diesen Beitrag war zunächst diejenige nach der Bedeutung der katholischen Kirche im brasilianischen Kontext des 19. Jahrhunderts. Ich habe in meiner Dissertation die Haltungen der Kirche zur Abschaffung der Sklaverei in Brasilien untersucht, die für die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts das zentrale gesellschaftliche Thema war (Bosl 1999). Die Kirche war von der Abolitionsdebatte in doppelter Weise betroffen: zum einen selbst als Sklavenbesitzerin, zum anderen als tragende gesellschaftliche Kraft, die aufgrund des Patronatssystems aufs engste mit der Krone verbunden war.

Von Joaquim Nabuco, dem bekannten brasilianischen Abolitionisten, stammt der Satz, dass in Brasilien die Sklavenbefreiung nichts der Kirche verdanke (Nabuco 1883). Hintergrund dieser Äußerung sind die Erfahrungen Nabucos mit der englischen *anti-slavery campaign*, die stark religiös motiviert war. Aus der Schärfe des Tons spricht aber auch die Frustration über die Auseinandersetzungen zwischen Kirche und Staat, die in der sog. Religiösen Frage um 1870 ihren Höhepunkt fanden und die letztendlich im weltanschaulichen und institutionellen Auseinanderbrechen der historischen Allianz des Patronats gipfelten. Sie sind die Bühne, auf der ein ideologisierte Kampf um die Sklaverei stattfand.

Spricht man von der katholischen Kirche in Brasilien, so ist das Augenmerk dabei auf zwei Hauptakteure gerichtet, zum einen auf den Weltklerus, d.h. Bischöfe, Priester etc., die von der Krone ernannt, eingesetzt und bestallt wurden und zweitens auf die religiösen Orden, die zumeist wegen ihres Grundbesitzes in die Sklaverei involviert waren. Historische Einzelstudien zum Verhalten der beiden Gruppierungen erlauben Nuancierungen, aber keine völlige Revision von Nabucos Urteil. Im Bezug auf die Diözese São Paulo, die durch den Kaf-

feeboom am stärksten vom Problem der Sklaverei und ihrem Ende betroffen war, möchte ich mich seiner Einschätzung anschließen.

### Schwarze Bruderschaften als Freiräume von der Sklaverei

Damit ist das Thema Kirche und Abolition jedoch nicht erschöpfend behandelt, denn es lässt eine wichtige religiöse Kraft der brasilianischen Gesellschaft außer Acht, die katholischen Bruderschaften, in denen der große Teil der "Laien" zusammengeschlossen waren. Die Bruderschaften hatten ihren Ursprung im mittelalterlichen Europa, wo sie die Gesellschaft in korporativistischer Manier sozial und kultisch einbanden. Man spricht in diesem Zusammenhang auch vom Modell der "Christenheit".

In Brasilien wurden diese Vereinigungen zum eigentlichen Träger religiösen und sozialen Lebens breiter Volksschichten, in denen der Klerus wenig Einfluss besaß. Die Bruderschaften wurden von Laien getragen, sie unterstanden der Leitung eines gewählten Präsidiums (*mesa*), an dessen Spitze ein Richter (*juiz*), Präsident (*presidente*) oder im Falle der Drittorden ein Prior (*prior*) stand. Das höchste Prestige besaßen neben den Drittorden der Franziskaner, Dominikaner und Karmeliten die *Santas Casas de Misericórdia*, die ein weitläufiges Netz an Kranken- und Waisenhäusern, Stiften und Friedhöfen unterhielten, doch gab es unzählige Bruderschaften, deren Mittelpunkt die Verehrung eines Heiligen oder der Muttergottes war. In Bahia und Minas Gerais erreichten die Bruderschaften im 18. Jahrhundert ihren Höhepunkt an Reichtum, sozialer und politischer Bedeutung, die auf den barocken Prozessionen zu Ehren des Patronates oder hoher kirchlicher Feiertage mit Pomp zur Schau getragen wurden. Noch heute spiegelt sich in den barocken Kirchen Salvadors und Ouro Pretos der Glanz des *Ciclo de ouro*.

Unter den zahlreichen schwarzen Bruderschaften gab es eine traditionelle Aufteilung in brasilianischstämmige Schwarze (*crioulos*), Mulatten (*mulatos* oder *mestiços*) und Afrikaner (*pretos* oder *africanos*).

In den afrikanischen Bruderschaften fanden sich oftmals Schwarze der gleichen Abstammung zusammen. Die Verschleppung aus Afrika und die traumatischen Erfahrungen der Sklaverei in Brasilien zerstörten nachhaltig die traditionellen Bindungen einer weitverzweigten Sippe und ihre Verbindung mit den Ahnen. Bereits bei den Sklaven-

jagden und auf der Fahrt über den Atlantik starben die ersten Familienangehörigen und bildete sich das Verwandtschaftsverständnis der *malungos* heraus, der Zusammenhalt derer, die gemeinsam die Überfahrt überstanden. *Parente de nação* wurde zu einem ausgeweiteten Familienbegriff, nach dem alle *Nagôs* zu einer Familie gehörten, jeder *Jéjé* des anderen Bruder war. Diese Gemeinschaft schuf ihren Angehörigen Raum, sich ohne weiße Überwachung zu treffen, ihre Sprachen und Gewohnheiten zu pflegen, sie bot Hilfe in Notsituationen, Unterstützung, die Freiheit zu erlangen, eine Struktur, um sich gegen die Übergriffe der Sklavenbesitzer zu wehren, und, besonders wichtig, den Zugang zu einem würdigen Begräbnis. Wie eine Spange schloss sich die Bruderschaft um Leben und Tod ihrer Familie.

Ohne Zweifel waren Bruderschaften von offizieller Seite dazu gedacht, Schwarze, ob SklavInnen oder Freie, in den Katholizismus lusitanischer Prägung und in das herrschende Gesellschaftssystem einzugliedern. Ethnische Rivalitäten zwischen den verschiedenen afrikanischen Völkern und deren Bruderschaften aufrechtzuerhalten, war in den Augen der weißen Elite ein probates Mittel, Aufstände gegen sich selber zu vermeiden. Sahen Kirche und Kolonialherren im "Stammesrivalismus" vor allem das umgeleitete Konfliktpotential zu ihren Gunsten entschärft, bedeutete der enge Kontakt zu den Landsleuten für die Schwarzen eine Bestätigung ihrer kulturellen Identität und war ihnen Hilfe und Widerstandskraft in einer feindlichen Umwelt. In den Bruderschaften reorganisierten sich unter den Vorzeichen katholischer Hierarchie afrikanische Sozialstrukturen, wurden Familien- und gesellschaftliche Bande neu geknüpft.

Dieser Aspekt des kulturellen und des offenen Widerstandes ist v.a. in der Arbeit von João José Reis über den Zusammenhang von Beerdigungsriten und Revolten in Bahia in den Vordergrund gerückt worden (Reis 1991). Dieser ethnographische Ansatz überholt die traditionelle Interpretation der Bruderschaften, die sich in einem Spektrum zwischen Assimilation und Widerstand bewegte. Roger Bastide vertrat in seiner klassischen Abhandlung über die afrikanischen Religionen in Brasilien die These, das Christentum wäre nur eine oberflächliche Patina über den afrikanischen Kulturen und Religionen gewesen (Bastide 1960), während Julita Scarano in ihrer Untersuchung der Rosenkranzbruderschaft in Diamantina zu dem Schluss gelangte, dass die Bruderschaften die völlige Assimilierung schwarzer Kulturen bedeutet hätten (Scarano 1975). Wertvolle Einblicke in die

inneren Strukturen der Bruderschaften Salvador de Bahias lieferten A. J. R. Russell-Wood mit *Prestige, power, and piety* (1989). Für den Kontext São Paulos hat die unveröffentlichte Magisterarbeit von Antônia A. Quintão erste Hinweise auf die Rolle der Laienorganisationen im Widerstand gegen die Sklaverei geliefert, ohne dieses Thema jedoch zu vertiefen (Quintão 1991). Mulvey betont die Notwendigkeit weiterer Studien zum Verhältnis von Bruderschaften und Sklavenaufständen im 19. Jahrhundert sowie ihr Verhältnis zu den afrobrasilianischen Religionen (Mulvey 1998: 159-163).

### Religion und Revolte

Der Abolitionismus in Brasilien gilt bislang als eine von liberalen Ideen getragene Bewegung der intellektuellen Eliten des Landes. Wenig erforscht ist die religiöse Dimension im Kampf gegen die Sklaverei, über die breitere Kreise der "einfachen" Bevölkerung sich mit der Sklavenbefreiung solidarisierten und die vor allem die schwarze Bevölkerung, SklavInnen und Freigelassene, einbezog. Der französische Anthropologe Pierre Verger bemerkte bereits 1968, dass sich unter den Mitgliedern der Rosenkranzbruderschaft vom *Pelourinho* in Salvador bis in die Gegenwart zahlreiche Moslems befänden, die mit gleicher Treue den Katholizismus und den Islam praktizierten. Diese wären Nachfahren der *Malê*, die nach ihrem gescheiterten Aufstand 1835 in der Bruderschaft nicht mehr auffallen wollten (Verger 1968: 520). Er erwähnt in diesem Zusammenhang auch, dass die Bruderschaften Salvadors Ausgangspunkt für die Gründung von *terreiros*, Kultstätten des *Candomblé*, gewesen seien (dies vor allem nach der Unterwerfung der traditionellen Bruderschaften unter die Hierarchie einer ultramontanen Kirchenleitung zu Beginn der Republik) (Verger 1968: 335-354).

### Die *Caifazes*

Für die Kaffeemetropole São Paulo lässt sich die aktive Beteiligung der afrokatholischen Bruderschaften an der Sklavenbefreiung und ihr Einsatz für die Integration der schwarzen Bevölkerung in die paulistaner Gesellschaft belegen (Bosl 1999: 256-293). Im Zentrum steht dabei die Fluchtorganisation der *Caifazes*. Während der Anteil sozialer Bewegungen an der paulistaner Sklavenbefreiung von Machado he-

rausgearbeitet (Machado 1991) und auch die *Caifazes* als soziale Bewegung bereits untersucht wurden, ist der zentralen Rolle der Bruderschaften in diesen Zirkeln lange Zeit nicht nachgegangen worden. Die *Caifazes* bauten in den 1880er Jahren ein geheimes Netzwerk auf, das SklavInnen auf den Kaffeeplantagen des Hinterlandes zur Flucht ermutigte und sie über São Paulo, die *serra do mar* hinab nach Santos, in den *Quilombo de Jabaquara*, brachte. Die Räume der Bruderschaft *Nossa Senhora dos Remédios* im Zentrum São Paulos waren der konspirative Treffpunkt, Versteck für flüchtende SklavInnen und Redaktion des Abolitionsblattes *A Redenção*. Die Bruderschaft nahm neben Mulatten auch begüterte Weiße auf, die führenden Köpfe der Sklavereigegner waren, wie die beiden Anwälte, der Weiße Antônio Bento und der Freigelassene (frühere Sklave der Benediktiner) José Candido Rafael. Diese verteidigten nicht nur die SklavInnen, sondern auch die Rechte der schwarzen Bruderschaften gegen die Übergriffe einer ultramontan orientierten Kirchenleitung und gegen die Bemühungen der städtischen Eliten, die arme schwarze Bevölkerung aus dem Zentrum der Stadt zu verdrängen.

Die Brüder von Remédios unterhielten enge Beziehungen zu zahlreichen afrobrasilianischen Bruderschaften (*Rosário, São Gonçalo, Santa Cruz dos Enforcados, Misericórdia, Santa Efigênia, São Benedito*), deren personelle Verflechtungen auf einen gemeinsamen Einsatz gegen die Sklavhalter hinweisen.

Da sie dem traditionellen Katholizismus verbunden waren, bleibt zu fragen, welche Rolle die Religion für den Befreiungskampf spielte. Welchen Einfluss hatten religiöse Anschauungen auf die Haltung zur Sklaverei? Gab es einen Zusammenhang zwischen christlicher Befreiungsbotschaft und dem Einsatz für die Sklavenbefreiung?

Auf die religiösen Wurzeln dieses schwarzen Abolitionismus weist bereits die Namensgebung der Gruppe um Antônio Bento. Der Name *Caifazes* deutet auf eine Verbindung der Befreiungsidee mit christlichen Inhalten hin, denn er ist eine Anleihe aus dem Johannes-evangelium des Neuen Testaments. *Caifaz* bezog sich auf den Hohepriester Kajaphas im Prozess gegen Jesus. Bento machte sich dessen Stellvertreterthese zu eigen, es sei besser, dass ein Mensch sterbe, als das ganze Volk (Joh. 11, 49f.) Seine Interpretation der symbolischen Namenswahl war allerdings sehr eigenwillig. Die Kopfgeldjäger der Sklavhalter opferten die Schwarzen wie die Juden Jesus, so Bento,

die *Caifazes* aber seien dazu bestimmt, die Sklavenhalter zu richten (Bosl 1999: 277f.).

Der Vergleich war eine sehr freie Interpretation des Neuen Testaments, doch seine zentrale Aussage, die Identifikation des Leidens der schwarzen SklavInnen mit dem Leiden Jesu stand in einer Tradition prophetischer Kritik an der Sklaverei, wie sie dem Volkskatholizismus bis heute eigen ist. Diese zum Teil drastisch anmutende Leidensfrömmigkeit teilten Bento und die Brüder von *Remédios* mit ihren Zeitgenossen: Eines Tages brachten die *Caifazes* einen gefolterten Sklaven nach São Paulo, der einem als besonders grausam bekannten Plantagenbesitzer gehörte. Man hatte den Schwarzen Antônio tagelang mit einer Kette um den Hals aufgehängt, so dass seine Fußspitzen gerade noch den Boden berührten. Neben dieser Tortur hatte man ihm zusätzlich die Hände mit einem Messer zerstoßen. Bento organisierte spontan eine Prozession der Bruderschaft, an der alle Mitglieder der Fraternität teilnahmen. Zwischen den Tragegerüsten der Heiligen führten sie an Stangen befestigt Folterwerkzeuge mit sich und an der Spitze des Zuges schleppte sich unter einem Bild des gekreuzigten Christus der malträtierte Sklave (ebd.). Moura erwähnt in seiner Stadtchronik, Bento habe in der Misericórdia-Kirche eine Ausstellung von Folterwerkzeugen eingerichtet, mit denen SklavInnen üblicherweise bestraft wurden (ebd.).

Der Eindruck dieser suggestiven Zeremonie auf die Bevölkerung der Stadt war offenbar groß, und die Polizei wagte nicht, die Prozession, der sich eine schweigende Menschenmenge anschloss, aufzulösen. Laut Andrada hatte dieses Ereignis kathartische Wirkung auf die paulistaner Öffentlichkeit. Von diesem Tag an, schrieb er, standen den Scharen flüchtender SklavInnen die Türen der Stadt offen (Bosl 1999: 279). Bentos Aktion war auch deshalb so erfolgreich, weil er es verstand, sein Anliegen in die Sprache der einfachen Leute zu übersetzen. Er "inkulturierte" den intellektuellen Abolitionismus, indem er ihn in Formen goss, die dem Volk vertraut waren. Entrüstung und Abscheu zu erzeugen über das Unrecht und das Leiden, das die Sklaverei bedeutete, war eine der Hauptstrategien der Abolitionisten. Bento fügte dem Repertoire öffentlicher Mobilisierung ein weiteres Element hinzu, indem er an religiöse Traditionen anknüpfte. Er und die Brüder von *Remédios* identifizierten die leidenden SklavInnen mit dem leidenden Christus und schufen so einen eindeutigen Bezug zwischen den religiösen Anschauungen des Volkes und der sozialen Situation

der Versklavten im Land. In heutiger Diktion würde man Antônio Bento vielleicht einen Befreiungstheologen nennen, der die biblische Botschaft der Befreiung in seinen historischen Kontext hinein übersetzte.

### *Arasia*

Während sich in São Paulo noch die *Caifazes* formierten, kam es auf den Kaffeeplantagen im paulistaner Hinterland zu einer Sklavenrevolte, die ebenfalls religiöse Züge trug. Ende Oktober 1882 wurde der Aufstand von revoltierenden SklavInnen auf der "fazenda do Castelo" blutig niedergeschlagen. Die polizeilichen Ermittlungen lieferten Hinweise auf eine geheime Organisation religiös-magischen Charakters mit Namen *Arasia*, an der SklavInnen, Freigelassene und einige arme Freie beteiligt waren, deren Verbindungen jedoch bis in die Abolitionszirkel von Campinas reichten. Unter Bezug auf prophetisch-millennaristische Inhalte hatte sie zum Ziel, sämtliche SklavInnen der Umgebung von Jaguary zum Aufstand zu bewegen, die Weißen zu ermorden und ein neues Zeitalter ohne Übel herbeizuführen. Ihr Anführer war ein Freigelassener, Felipe Santiago, der sich als *feiticeiro* und Prophet ausgab.

Sein Wissen um magische Praktiken, die unverwundbar machten, die Kugeln ablenkten und den Feind schwächten, waren nach Aussagen einiger Schwarzer der Grund, warum sie ihn als ihren Anführer akzeptierten. Die Organisation und das Funktionieren von *Arasia* erinnern an die Gemeinschaften des *Candomblé*. Der Eintritt in die Gemeinschaft war mit einer Zeit der Initiation verbunden, mit seiner Aufnahme wurde das Mitglied in ein neues Leben hineingeboren, dessen Symbole rituelle Zeichen auf dem Körper und ein neuer Name waren.

Die rituellen Utensilien, die bei Felipe Santiagos Festnahme sichergestellt wurden, ähnelten jenen, die Moura für die Bruderschaft vom *Rosário* in São Paulo beschrieb. Segenssprüche, die auf Papier geschrieben am Körper getragen wurden, Heiligenfiguren, Amulette, Rosenkränze, *figas* und Körperteile von Tieren entstammten einer sakralen Kosmvision afrikanischen Ursprungs und Elementen des Volkskatholizismus.

São Paulo war in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in kultureller und religiöser Hinsicht äußerst vielfältig, mit Einflüssen unter-

schiedlicher schwarzer Kulturen, dem Volkskatholizismus mit seiner magischen Heiligenverehrung und der Übernahme spiritistischer Praktiken, aus der die *Umbanda* hervorging. Sogar das Freimaurertum in Form seiner Geheimgesellschaften hinterließ Spuren in der "heiligen Hütte" von Felipe Santiago. Diese Elemente waren Teil eines religiösen "Synkretismus", der in der Forschung als *macumba paulista* beschrieben wird (Mattos 1938: 151-161). Ihr Einfluss wuchs nach der Sklavenbefreiung derart, dass der Bischof von Campinas, D. João Correia Néri, in einem Pastoral Schreiben vor ihren Gefahren warnte (Bosl 1999: 289). Möglicherweise gehörte Felipe Santiago zu dieser religiösen Strömung, deren Zentrum um Campinas herum lag. Fest steht, dass der Aufstand auf der "fazenda do Castello" eine religiöse Organisation zutage brachte, die ihren Kult und ihre Verehrung mit der Erwartung einer neuen, besseren Zeit ohne Sklaverei verband. Ein neues Zeitalter, das durch eigene Aktion, aber auch durch die magische Beeinflussung der nicht sichtbaren Sphäre vorbereitet werden musste, was der Vermittlung durch geeignete "Medien" wie Santiago bedurfte.

Diese zwei Beispiele zeigen die Schnittstellen, die bezüglich der Bruderschaften für weitere Forschungen interessant sind: Ihr religiös motiviertes revolutionäres Potential und ihr Verhältnis zu den afrobrasilianischen Religionen. Inwieweit die *Caifazes* und *Arasia* voneinander Kenntnis hatten, lässt sich aufgrund der aktuellen Quellenlage nicht klären. Um das Bild der brasilianischen Abolitionsbewegung zu vervollständigen, bedarf es noch vieler Regionalstudien, die die Heterogenität der Sklaverei in den unterschiedlichen Landesteilen berücksichtigen und komparativer Studien im amerikanisch-karibischen Kontext.

### **Fragestellungen an den amerikanisch-karibischen, speziell kubanischen Kontext**

In zahlreichen Kolonien Lateinamerikas und der Karibik spielten religiöse Gruppierungen in der versklavten Bevölkerung eine wichtige Rolle für den Widerstand gegen die Sklavenhalter und für die Abschaffung der Sklaverei (Genovese 1974: Bd. 2, S. 159-284).

In der Karibik und in den USA missionierten im 19. Jahrhundert protestantische Kirchen, vor allem Quäker, Baptisten und Methodisten unter den Schwarzen. Durch schwarze Prediger erreichten sie eine



große Anhängerschaft unter SklavInnen und Freien. Während, laut Genovese, die methodistische Mission revolutionären Bestrebungen entgegenwirkte, standen Baptisten und Quäker im Ruf, Aufruhr unter den Versklavten zu schüren (Genovese 1974: 170-172). Vor allem in der Karibik erlangten religiöse Gruppierungen eine besondere Bedeutung für den Kampf gegen die Sklaverei, in denen neben dem Christentum afrikanisches Erbe fortlebte. In der englischsprachigen Karibik hatten die religiösen Praktiken der Myalisten und der Obeah einen wichtigen Einfluss auf protestantische Prediger und ihre Anhängerschaft. Auf Trinidad sah man als treibende Kräfte hinter Sklavenrevolten synonym Baptisten und Myalisten, auf Jamaica wurden verfolgte Myal-Anhänger oft methodistische Prediger. Der Aufruf der Voodoo-Priester zum Sklavenaufstand auf Haiti fand sein Echo im Afro-Katholizismus der Insel.

Für Kuba ergeben sich direkte Parallelen sowohl in der Entwicklung der Sklaverei, als auch in kirchengeschichtlicher und religionswissenschaftlicher Hinsicht. Kuba erlebte wie Brasilien im 19. Jahrhundert einen Boom seiner exportorientierten Landwirtschaft, was zu einem Aufschwung der Sklaverei zu einem Zeitpunkt führte, zu dem die Institution der Leibeigenschaft bereits im Niedergang begriffen war. Die internationale Ächtung des transatlantischen Sklavenhandels, die seit dem Wiener Kongress 1815 sukzessive umgesetzt wurde, erschwerte den Zugang zu den Sklavenmärkten Afrikas und schränkte den Handel und Schmuggel auf wenige Regionen ein. Die SklavInnen, die im 19. Jahrhundert nach Brasilien und nach Kuba deportiert wurden, entstammten größtenteils dem Kulturkreis der Yoruba.

Kirchengeschichtlich betrachtet brachten die Strukturen der luso-iberischen Patronatskirche sowohl in Brasilien als auch auf Kuba einen starken Laienkatholizismus hervor, der sich im Bruderschaftswesen manifestierte. Die afrokatholischen Bruderschaften hatten auf Kuba die vorherrschende Kultur der Yoruba im Hintergrund, was auch für wichtige Regionen Brasiliens, v.a. für Bahia, gilt. Der Soziologe Fernando Ortiz hat diese bereits in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts untersucht (Ortiz 1916). Deren ausgeprägte Theologie der *orixas* hat den Katholizismus in beiden Ländern nachhaltig beeinflusst. Aus der gleichen Zeit stammen die Studien der brasilianischen Soziologen Gilberto Freyre (1933) und Arthur Ramos (1935), später dann Bastide (1960), die die afrobrasilianischen Kulturen und Religionen in einen internationalen Kontext stellten.

Die befreiungstheologisch orientierte Kirchengeschichtsschreibung von CEHILA (Comisión de estudios de la Historia de la Iglesia en América Latina) hat sich in den letzten Jahrzehnten bemüht, in ökumenischer und interdisziplinärer Weise den aktiven Anteil der versklavten Bevölkerung an ihrer Geschichte und Befreiung zu rekonstruieren (Lampe 1995; Beozzo <sup>3</sup>1992; Hoornaert [1974] <sup>3</sup>1992). Eine theologische Auseinandersetzung und Anerkennung der afroamerikanischen Religionen findet ebenfalls in diesem Kontext statt (Hurbon [1972] 1987; Frisotti 1996; Rehbein 1985). Für den Abolitionsprozess in São Paulo möchte ich auf die reichhaltige Produktion von Magister- und Doktorarbeiten der historischen Fakultäten der USP und PUC und der UNICAMP in Campinas verweisen, die leider oft unveröffentlicht bleiben. Für die Forschungen zur paulistaner Abolitionsbewegung waren sie von unschätzbarem Wert.

Eine vergleichende historische Forschung, wie Drescher sie für die Abolitionsbewegungen vorgelegt hat (1999), zum Verhältnis von Religion und Sklavenbefreiung in Lateinamerika und der Karibik muss zugleich interdisziplinär konzipiert sein, um den afroamerikanischen Kulturen und Religionen in historischer, soziologischer und theologischer Hinsicht gerecht zu werden. Sie kann für den brasilianischen Kontext, in dem der Zusammenhang von Religion und Revolte im Abolitionsprozess bisher als nicht so zentral erachtet wurde, interessante Fragestellungen und Parallelen sowie klärende Unterschiede zutage fördern.

### **Die Marginalisierung der schwarzen Bevölkerung in der brasilianischen Kirche und Gesellschaft nach 1888/1889**

Die aktive Rolle von SklavInnen und Befreiten an ihrer Befreiung führte nicht zu ihrer gesellschaftlichen Integration nach 1888/1889. Dafür gibt es eine Reihe von Gründen:

- X Ziel des politischen Abolitionismus war in erster Linie der Übergang von Sklaven- zu freier Lohnarbeit, nicht die Gleichberechtigung der schwarzen Bevölkerung.
- X Demokratisierungstendenzen, die mit dem Abolitionismus entstanden, wurden nicht fortgesetzt.
- X Das afrikanische Erbe galt den Kaffee-Eliten São Paulos als Synonym für Sklaverei und koloniale Rückschrittlichkeit und wurde verdrängt.

- X Die massive europäische Immigration verstärkte diese Tendenz.
- X Die Modernisierung des Stadtzentrums drängte die schwarze Bevölkerung und ihre Bruderschaften in die Peripherie.
- X Die Ideologie des *branqueamento* und des wissenschaftlichen Rassismus verstärken die Marginalisierung der schwarzen Bevölkerung.
- X Die Kirche unterwirft die traditionellen Bruderschaften einer autoritären Kirchendisziplin, beraubt sie ihrer Selbständigkeit und kulturellen Identität.
- X Afrobrasilianische Religionen und Kulturen werden kriminalisiert und verfolgt.
- X Die Europäisierung der Kirchenstrukturen lässt die Distanz zur schwarzen Bevölkerung wachsen.
- X Die Ansätze v.a. der traditionellen Orden zur Integration befreiter SklavInnen scheitern an einer liberal-kirchenfeindlichen Politik und einer konservativen Kirchenreform, der das Verständnis für die historische Dimension der Sklaverei fehlte.

### Literaturverzeichnis

- Bastide, Roger (1960): *As religiões africanas no Brasil*, São Paulo: Livraria Pioneira.
- Beozzo, José Oscar (1992): "A Igreja na crise final do Império (1875-1888)", in: CEHILA (Hrsg.): *História da Igreja no Brasil*, Bd. II/2, São Paulo/Petrópolis: Paulinas/Vozes, S. 255-307.
- Bosl, Katharina (1999): *Die Sklavenbefreiung in Brasilien, ein soziale Frage für die Kirche? Die katholische Kirche und das Ende der Sklaverei in der Kaffeeprovinz São Paulo, 1871-1888*, Stuttgart: Akademischer Verlag Hans-Dieter Heinz.
- Drescher, Seymour (1999): *From Slavery to Freedom. Comparative Studies in the Rise and Fall of Atlantic Slavery*, New York: NY University Press.
- Freyre, Gilberto (1933): *Casa grande e senzala*, São Paulo.
- Frisotti, Heitor (1996): *Passos no diálogo. Igreja católica e religiões afro-brasileiras*, São Paulo: Paulus.
- Genovese, E. (1974): *Roll, Jordan, Roll. The World the Slaves made, Book 2, Part 1: The Rock and the Church. Of the God of the Living*, New York: Random House.
- Hoornaert, Eduardo ([1974] 1992): "A cristandade durante a primeira época colonial", in: CEHILA (Hrsg.): *História da Igreja no Brasil*, Bd. II/1, São Paulo/Petrópolis: Paulinas/Vozes, S. 245-411.

- Hurbon, Laennec ([1972] 1987): *O deus da resistência negra. O vodu haitiano*, São Paulo: Paulinas.
- Lampe, Armando (1995): *História do cristianismo no Caribe*, Petrópolis: Vozes.
- Machado, Maria Helena Pereira Toledo (1991): *Escravos e cometas. Luta e resistência na década da abolição*, São Paulo: Unveröffentlichte Doktorarbeit USP.
- Mattos, Dalmo Belfort de (1938): “As macumbas de São Paulo”, in: *Revista do Arquivo Metropolitano de São Paulo* 49, S. 151-161.
- Mulvey, Patricia (1998): “Confraternities”, in: Drescher, Seymour/Engerman, Stanley L. (Hrsg.): *A Historical Guide to World Slavery*, Oxford: Oxford University Press, S. 159-163.
- Nabuco, Joaquim ([1883] 1988): *O Abolicionismo*, Petrópolis: Vozes.
- Ortiz, Fernando (1916): *Hampa afro-cubana – Los negros esclavos*, Havana.
- Quintão, Antonia A. (1991): *Irmandades negras: Outro espaço de luta e resistência 1870-1890*, São Paulo: Unveröffentlichte Magisterarbeit USP.
- Ramos, Artur (1935): *As culturas negras no novo mundo*, São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- Rehbein, Franziska C. (1985): *Candomblé e salvação. A salvação na religião nagô à luz da teologia cristã*, São Paulo: Loyola.
- Reis, João José (1991): *A morte é uma festa. Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*, São Paulo: Companhia das Letras.
- Rodrigues, Nina (o.J.): *Os africanos no Brasil*, São Paulo: Nacional.
- Russell-Wood, A. J. R. [Anthony John Russell] (1989): “Prestige, Power, and Piety in Colonial Brazil: The Third Orders of Salvador”. In: *HAHR* 69, 1, S. 61-89.
- Scarano, Julita (1975): *Devoção e escravidão: A irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no distrito diamantino no século XVIII*, São Paulo: Conselho Estadual de Cultura.
- Verger, Pierre (1968): *Flux et reflux de la traite des nègres entre le Golfe de Bénin et Bahia de Todos os Santos du XVIIe au XIXe siècle*, Paris: Mouton.